

# 無限と超越一無を無化する 唯一性の直観について

小 野 純 一\*

我々が真実在を見るとき、我々是我々自身を見ており、  
真実在が我々を見るとき、真実在は自分自身を見ている。

イブン＝アラビー『叡智の台座』53頁

## はじめに

イブン＝アラビー (Ibn ‘Arabī) は概念的水準を厳密に排し、絶対的水準に拓かれる体験の原初の開示 (kašf) を精査する<sup>1</sup>。概念的対象化思考は非概念的で本来的な真の認識、光 (nūr) を隠し、本源 (aṣl) を非顕現 (ḡayb) に至らせる。現実 (a‘yān) の実相 (ḥaqīqah), ものそれ自体・自同性 (‘ayn) を表すため、概念的認識あるいは論理的な理解と異なる範疇によって、本来的認識とその境位における非顕現の顕現を彼は語る<sup>2</sup>。彼は、神的包括 (ḡam‘īyah ilāhūyah), 神の視点たる全体性 (ḡam‘), 形而上的統一性 (wāḥidīyah) を本来の超越 (‘alīy) としない<sup>3</sup>。認識はさらに全き一性 (aḥadīyah) に引き戻されて、非顕現の自己を顕現 (taḡallī) する (FH 102f)。逆に言えば、絶対者、真実在は、鏡 (mir‘āh) に映る姿 (ṣūrah) がさまざまなように、各水準であらゆる姿を提示する<sup>4</sup>。あらゆる現れから非本質的性質を除去し、そもそも何があるのか、それが何であるか (mā yakūnu) という本源的状態 (ḥāl) に遡求せねば、唯一性体験 (tawḥīd) の

---

\* 専修大学経済学部兼任講師

実相は明かされない (FH 96)。

非本来性すなわち可能的性質 (mumkināt) を取り去ると (taḡrīd), 概念的思考の向こう, つまり感覚 (ḥiss) に自同性たる実相の現れる (ẓahara) 存在体験が実現する。我々の知覚が非本来性を離脱する中で真の存在 (wujūd al-ḥaqq) を現す場, 真の本来性, 固有性, 自体性 (huwīyat al-ḥaqq) の直観 (ṣuhūd) が生起する (FH 103)。この現れの仕組みは, 超越が無限の形象化運動を引き起こす働き, 非顕現の顕現として自らを徴づける。非顕現から顕現に転じた本来性を実体化しないよう, その働きのまま捉えるための範疇の単位として, イブン=アラビーは徴 (āyah), 神名 (ism), 姿・形・形象 (ṣūrah) を導入する<sup>5</sup>。形象は知覚対象でもありかつ自己認識において与えられ現れる心象とも考える。自己の内なる鏡とその鏡像と像の直観によって, 非顕現も形象自体も実体化されえぬ働きとして捉えられ, 超越も無限も体験も実体化を免れることが示される (FH 48f, 61f, 78; 217f)。以上, 無限と超越をめぐるイブン=アラビーの思想を要約した。

本稿は実体化を回避する働きとしての体験の本来性がいかに意義づけられているか検討する。考察は次の観点から行う。いかなる根拠によって, 統一理念である全体性は人間知性の能力を超えていないと言えるのか。いかなる事態が非顕現であり, 何ゆえ超越と呼ばれるのか。非顕現が静態的ではなく不断の働きであるとすれば, その働きかけはいかなる仕組みであるのか。実体化されない水準における単位としての形象という範疇の導入によって, いかなる事態が我々に新たな知見をもたらしているのか。

結論を先取りしておく。無限として徴づけられる自体性は, 人間知性にとって非顕現であり超越的であり, 常に異他的・外他的な余剰である。無限という徴は, 無限を不断に形象化することが体験の本来性であることの, また本来性がそれ自体に無限に働きかけることの仕組みを我々に教える。自体性が, 全体性・統一性として顕現することは, 無限が認識や理解の領域に概念として包摂され内在化されるのではなく, 非概念的に自らを形象

として徴づけることである。形像化が実体化を回避する働きであるゆえに、形象を通しての認識は、体験の本来性、その絶対的自体性（または固有性）をなおざりにしない。

イブン＝アラビーの開示体験を三段階の認識深化として明らかにしたのは井筒俊彦である（ST 39-47）。井筒によるこの発見はイブン＝アラビーの近代的研究において極めて重要と思われる。井筒の発見は、開示の体験に至る認識の変容を、イブン＝アラビー思想全体を貫く根幹として、修行道の行程として、認識構造の解明として記述することに先鞭をつけたものであり、広く共有されるべき功績と言える。

しかしこの業績を直接検討して井筒の研究を位置づける批判は行われていない。本稿の問題設定はイブン＝アラビーが分析記述した認識変容のより普遍的な意義が井筒の諸研究において明示的に語られない点に批判の基礎を置く。井筒はこの認識変容をなかば宇宙論的な世界構造に転化する。加えて井筒の分析や解釈には決定的な誤謬が含まれ、体験の本来性に与えられる無限の形象を有限化しかねない。井筒は離散無限と集合論的無限を区別しようとするが、その後継者は明瞭な区別を設けないようである。イブン＝アラビー研究を代表するチティックは、実在自体の鏡と一即多の問題をめぐる、実在 (ḥaqīqah) が内側ないし隠れ (bāṭin) であり、聖法 (ṣarī'ah) がその外側ないし現れ (zāhir) であること、および天使の顕現の触れられる興味深い議論において、多性は存在という一性に区別をもたらず属性であるとする見解をとる（SPK 260）。彼は多性が数において限らないが、見かけであり実在ではないと説く（SPK 96f）。

確かに、イブン＝アラビーも宇宙論として実在の諸相を展開する。井筒の学統はこの路線で体験を解明しようとするように思われる。しかしイブン＝アラビーの出発点は、自己をどう認識することが自体性・固有性を捉えることであるかという自己省察でもある。確かに、自己を周囲環境や世界から切り離すことはできないが、認識構造を宇宙構造に転化することは

非実体的に捉えられた徴もしくは形象の単位を事物的単位にすぎ替えかねない危険を孕む。

さらなる問題は既存研究が内と外の二元論になかば依拠する点である。これは絶対者と相対者を対立構造において捉える実体化を惹起し、真の二元論になりかねない<sup>6</sup>。二分法を回避するために異他的・外他的水準を内側に指定し、超越を特殊（自己）に見だして内在的超越を主張しても、二項対立的な二元論は解消されない。むしろ概念の偶像化を無批判に是認する仕組みを生み出している。井筒はイブン＝アラビーを単純に二元論とも一元論とも見なさないことに注意を喚起する（CRE 24）。しかし、実体化を回避する働きそのものの仕組みは不十分で不正確な記述に終わる。本稿はその解明と意義づけを主題とする。

## 1 開示体験

第一節ではイブン＝アラビーによる認識の構造分析に基づいて認識の深化過程を詳しく確認し、井筒らが見過ごした意義に言及する。現実と呼ばれる世界の実相、ものの本来的なあり方、實在の開示に至る過程をイブン＝アラビーは説く。認識構造分析に当たるイブン＝アラビーの文章が瞭然としないなか、井筒は明快に構造的差異を析出した。が、井筒の読解に従い三段階からなる認識変容を確認すると、絶対的な異他性・外他性をめぐる記述の欠如に気づく。

まず本節の内容を先取りする。自己認識が自らを絶対者の異他化・外他化として知ることも、それが現れという形象であることも井筒は触れない。自己の自体性がそのような素性だと知ることで、開示を通し、決して形象化されぬ働きそのものが隠れの方に推し量られる。現れの方には、形象化されぬものの形象化が知ることであり、この形象化によって、知るとは、知ること自体を絶対の異他性・外他性から差異化する。あたかも絶

対象と対象者の分化のように述べられる開示体験、その現れの根本局面は二元化ではなく、隠れの再帰による現れである。以下、これをめぐるイブン＝アラビーの言葉を井筒の解釈に基づいてまとめつつ補完する。

井筒の読解によれば開示の第一段階は自己を探究することで特殊相において絶対者を措定する（ST 39）。これは人が自らの内に神を思い浮かべるとなろう。重要なのはこの想起がいかなる内実を示すかである。この想起は、神と人との関わりにおいて神はそもそも人にとっての神であると明瞭に自覚することである<sup>7</sup>。人にとっての神とはいかなる意味か。もちろん、神の属性つまり神名、関係性（nisbah）が除去されてしまえば、「我々」という特殊相にとって神が認識できない（神が神でなくなる）。この段階における絶対者の措定は神のすべての名をその統一性（wāhidiyah）のもとに観想することであり、神名は本来性の極所に至っても維持される<sup>8</sup>。

本来、人は恒常形象と神名の具現、ひいては神の具現であり、神名と恒常形象は同定される<sup>9</sup>。神名が指すのは神による自覚の様相、神が世界と結ぶ関係性である。神名は絶対者を人にとっての神たらしめ、神名を通してのみ人は神を、世界を知る<sup>10</sup>。人が自らの内に神を観想するとは、神の恒常形象と神名の具現たる人の心に神が現れる事態、人が神の顕現の場となる事態である。神名が人の精神・知性に付与されるゆえ、人は存在を体験・認識すると理解できる。つまり、神名を通して世界を経験するのではない。存在はまず神名という差異化された意義（神名）として与えられる<sup>11</sup>。この水準での直観は、絶対者の内なる差異化としての全神名の集合、絶対者のあらゆる関係性の全体性としての統一性が与えられることである。この段階で多元的局面を示す唯一性（tawhīd）として絶対者が念じられる。

ここで与えられる全神名の集合はその統一性のゆえに原意義である（人間言語の概念的意味ではない）。原的とする理由は、多とされるものが本来は統一されている性質であり唯一性を本来性とする水準に引き戻されるからである。神名が本来的水準にある本性としての言葉、つまり先概念的

な意義であることは先に述べた。このように関係性を含む統一性、内なる差異化、内なる多元性は、唯一性を基準とするならいまだ本来的でない。次の段階で統一性における潜在的多は本来性に引き戻される。

第二段階において、名、実在、関係性、状態というさまざまな様相において、常に既に自己顕現している絶対者から顕現の場が消える。つまり、本性的に世界を介さずまた必要としない絶対性、より本来的な水準へと人の認識は至る。何も必要としない自足性 (ganā) が絶対性であるから、自らを外化し異化するような顕現の場すらそもそもは必要としないとはこの段階で身をもって知る<sup>12</sup>。第二段階では、多が唯一性に引き戻され、映し合いのもう一つの必要条件・局面である全一性 (aḥadīyah) が与えられる<sup>13</sup>。絶対者の本性であるところの自己顕現は、ここに至って、内的要素の差異がない状態での自己顕示、絶対的唯一性自身が自身に自身を現すという水準に引き戻される。

それからこの後、第二の状態では、真実在 (ḥaqq) それ自身が自分自身をまた自分の神性 (ulūhiyah) を指し示すもの (dalīl) 自体であるという開示があなたに与えられる (FH 81)。

井筒はこの箇所を訳さず主旨を示し、この自己言及性を現れと隠れの関係と説く (ST 43)。つまり、第一段階で絶対者とその特殊相が指示する側とされる側の関係と思われていたが、第二段階では指示する側とされる側の関係が絶対者の現れと隠れの側面であったと悟られる (ST 42)。指示するものと指示されるものが本来は一致しているという認識が成り立つ<sup>14</sup>。本来、絶対者は顕現の場である世界を必要としないので、本来性、絶対者の自体性において諸実在 (ḥaqā'iq) の関係性 (世界構成を示す) は無化される。指示されていた実相は、自らを開示する (指示する) ことで、指示するものとしての非本来的指示は消える。さまざまな神名が消えて唯一

の統合的・神名アッラーのみとなり、全き融一性、全一性が開示される。

しかし、関係性の消滅は、指し示すもの (dalīl), 指示作用の隠れでも消滅でもない。指示するものが指示されるものと一致しているという形で両者は働きをあらわにする。受動能動という働きの様相・方向性が取り除かれ、働きそのものが現れる。これは、指示という働きが純化 (tanzīh), 絶対化されることと言えよう。イブン＝アラビーの説く働きの純化こそが、第二段階で開示される絶対的統一の実相である<sup>15</sup>。

彼は自己が自己に現れるだけでなく、自己が自己を指し示すという言い方で指示作用の自己再帰を述べる<sup>16</sup>。全一性として他の本性を消し去った絶対者が媒介者なしに自存している段階、意義の分化・分裂の生起以前である本来的・原理的水準 (aṣl) であり、現れ、指示、知などあらゆる作用の根拠が再帰性として開示される。あらゆる働きの本来的再帰性は、自らを志向し、自らを告げ知らせて自らを与える。そういう含みで自体的で自己志向的でありながらも自己には相反する方向性が本性にあることを再帰的運動は含意する。自己自身を目指す働きは内向き、自向的であり、その実いわば潜在的外化、原初的差異化、本源的隔たりをも本性とする<sup>17</sup>。

とはいえ、自己におけるこの外なる局面は自己指示のゆえに与えられる。その点で、この指示は概念としての言語的意味単位の指示機能と全く異なる。言語単位は記号である以上いうまでもなく自己を指示せず他者を指示する。それが意味機能である。言語単位は単位が互いに境界設定する相対性にあり、自己差異化はない。ゆえに、第二段階で与えられる指示性は概念的意味と異なる指示性、体験の意義であろう。自らを指し示し自らの意義を自らに与える働きのみがここにある。この本来的な指示作用を記号的意味作用と混同してはならない。

第三段階では、絶対唯一なる全一性として全く差異を含まないのに絶対者が潜在的に外化すると言わざるをえない仕組みはいかに知の根拠たるか明かされる (ST 44)。つまり、顕現の再帰、自己指示の仕組みである。絶



対者のなかで互いが互いに自己を開示して同一でありつつも区別される風光に人は至り、自己におけるこの外なる局面の成り立つ仕組みが直観される。原意義を乗り越えさらに溯源し、多性の全一性 (aḥadiyat al-kaṭrah) を通り抜けて振り返ると、自同的な全一性 (aḥadiyat al-‘ayn) がその自己産出の結果たる諸神名を差異化も実体化もせずそれぞれの個性を生かす形で働かせていたと知られる (FH 105)。井筒はその最奥、最果てに絶対無の直観を読む<sup>18</sup>。この目撃の味得 (dawq), 神の神秘の開示が、人の自己認識の極致とされる。

それから最後の開示が来て、あなたには真實在 (ḥaqq) の内における我々の形象が現される。真實在の中で我々の各部分が互いに現し合う。我々の各部分は互いを知り尽くし、しかも我々の各部分は互いに区別されている (FH 82)。

真實在が全神名 (内部要素) を含むとは、全体 (神) の中に部分すべての形象が含まれつつ内的部分が互いを識別し合う状態であり、概念的包摂ではない。この開示体験はものが独自性を保ちつつ相互貫入している状態であり鏡に映るさまと指摘するも、カーシャーニーの同趣旨の言葉を引くに留め井筒は分析しない (ST 44)。井筒は一即多・多即一を混乱 (ḥayrah) と説く部分でふたたび立論する (ST 68ff)。混乱は真の生命のあり方 (al-ḥayāh al-ḥaqīqīyah) であり、生命と知性を差異化させて理解する場合に思惟が混乱する (FH 78)。これを巡るカーシャーニー註釈 (QŠN 69), および、混乱の動性を循環運動 (al-ḥarakah al-dawrīyah) と捉えることが睿智であるというイブン = アラビーの言葉 (FH 73) に井筒は触れ、神は円環を描きその外縁に具体的存在者の特殊相が位置すると言う (ST 70f; 85)。しかし循環運動とされている働きは特殊相としての全存在者が絶対相たる根本 (aṣl) を指示する再帰であるから (FH 215), 運動は円軌道の循環よりも



指示作用の志向焦点への再帰としての求心的集中運動をより本来的とすると言ふべきであろう<sup>19</sup>。

井筒はこれを反復・繰り返し・重ね合わせ (mutakarrir) と言ふ<sup>20</sup>。開示の最終局面で自己再帰として体験される本来の自體性のありさまを二重化 (zawġiyah), 一なるものの重ね合わせともイブン＝アラビーは説く (FH 200)。自己再帰は自己を内的要素に分化するに先立って、唯一の自己が唯一の自己に戻る運動であり、その意味で繰り返しであって、複数として数えられるもの (ma'dūd) の生起ではまだない<sup>21</sup>。潜在的とはいえ多数性の兆しは自己限定にあり、再帰がより本来的である。自己限定から自己再帰を区別しない限り、並列的な多数性との違いを峻別できなくなる。井筒の記述が、その後継者らより詳細であるにもかかわらず、無限性を数の増殖と識別できない理解にとどまっている理由はここにある (ST 78)。この問題は節を改め扱う。

本来性の認識に至る構造記述をまとめる。第一段階で不断に無限に進展する働きを含むところの場の措定がなされる。言い換えると、第一段階で現れ与えられる働きは自分自身、つまり無限の働き自身を自分自身に措定する。第二段階では無限自身が働いているが、その無限自身から区別された有限なものが措定される。言い換えると、無限性とは異なる事態、つまり有限性の働く場が自分自身を措定する。第一段階で無限を措定することで、第二段階で有限たる自己を自覚し、自己ならざるものとしての無限が第一段階よりも本源性を曝す。第三段階では自覚的認識から常に逃れ隠れる異他的・外他的なものとの関係において有限の非実体的措定がなされる。言い換えると、全き非顕現との関与において、第二段階よりも有限性が本源的に捉えられ、有限なものは自分自身を非顕現の顕現として措定する。

## 2 無限の重ね合わせと超越

自分自身に自分自身を映し出して、自分自身が自分自身を映し出す場とならなければ、現れてこない様相がある（FH 48f）。何がこの場に現れるのか。それは開示の第三段階、互いが互いに現し合うときに現れる様相、各部分が同一なのに互いに区別されているという矛盾の実相である（FH 82）。本節は、開示の最終面をめぐる井筒の不正確な理解を指摘し、それをどう捉えいかなる意義をそこに見るべきかを無限と超越のもと議論する。

開示の最終面は次のように表現される。神の観想に即して言うなら、人（部分）の直観において神（全体）が人の鏡となり、人は神名の直観においては神の鏡となり、全神名のさまざまな限定の現れが鏡面に映し出され、神名が限定される（FH 62）。全体の中に部分が含まれるだけでなく、部分の中に全体が含まれている（FH 68）。しかも無数の部分のすべてが全体を含む。そうなら中身が同じであり、各部分に区別がないようなものであるが、個々の部分はそれぞれが固有の実在性を示すゆえに区別される（FH 65）。ところが、万物照応・神人合一・部分と全体の一致という表現自体は単純であるのに、解釈上の不備が混入することで、全く異なる体験の実相を示すことになる。

井筒の取り上げた開示の三段階に比べうる言及が『叡智の台座』のほぼ冒頭にある。『〔精神的・感覚的〕感覚能力（quwwah）はすべてそれ自身によって隠蔽され、自分自身を凌駕するものを見ることはできない』（FH 49）。しかし、本来、人間には個別感覚から余り出る全体を包括する能力がある。それが実体化を排除する意味での形而上的包括である<sup>22</sup>。ここに形而上学の神学化はなく、神性はあらゆる水準での絶対性、非実体性、非偶像性が意味されると考えるべきである。

このことから、形而上的包括（ḡam‘īyah ilāhīyah）は、神性（ilāhīy）の局面へ、諸實在の實在（ḥaqīqah al-ḥaqā‘iq）の局面へ、これら〔諸實在〕の性質を宿す人間においては、最上から最下までの全世界の受容体を収める普遍的自然本性によって要請されるものへと溯源する。これを知性（‘aql）は概念的考察（naẓar fikrī）によって認識できない。というのも、この種の知覚（idrāk）はまさに神の開示に基づくからである。世界の諸生命を受容する世界形象の根本（aṣl）を人は形而上的開示によって認識する（FH 49）。

概念的考察を超えた形而上的包括は根本において、神性、實在、本性の三様相に基づく<sup>23</sup>。先の開示体験が感覚を研ぎ澄ませていく方向から記述されるのに対し、ここでは神性、實在、本性と、根本から形而上的包括に向けて限定化する方向に進む。概念的思惟の根底に感覚を見る点、「全世界の受容体」が本性に含まれる点が注目される。受容体は神からの言葉・諸實在の性質を受容する能力・感覚器官としての恒常形象であり、プラトンのイデアが感覚化されていることが読み取れる。神からの言葉とは絶対的水準から到来する意義であり、言語的指示作用と区別される。そして、恒常形象が普遍的自然本性として統一されるの水準が前節の第一段階「統一性」であり、本来的全一性の第二段階が諸實在の實在により示される。

神性の開示は「真實在の諸名」「その具体的諸形象（a‘yān）」「真實在のすべての事柄を包摂的なあり方において真實在自体」を見ること、「真實在の秘密が自己において自己を通して直観する」こととされる。「世界の各部分は世界全体である。つまり、各部分は全世界の区別された各部分の諸實在（ḥaqā‘iq）を受容する」（FH 153）というように、指示の自己再帰は部分が全体を含む構造を持ち、神的包括は概念的包摂と異なる<sup>24</sup>。すべて（人間も、本性も、諸實在もすべての水準での部分）が全体（全世界）を含むことが概念的包摂と異なるなら、いかなる事態なのか。神的包括の

仕組みは指示の再帰では捉えにくいため、鏡に自己を写すことと比較される。しかもこの包括の場合、多様な鏡が鏡像を反射させ合う状況が一つの鏡で成立することに等しいという<sup>25</sup>。

あなたが鏡像を見るとき、あなたが諸形象を、あなた自身の形象を見るのは鏡においてしかないと知っていても、あなたが見るのは鏡自体ではない。…あなた自身の直観の中で彼〔真実在〕はあなたの鏡であり、神名の直観の中であなたは彼の鏡であり、諸神名の諸限定の現れ (zuhūr) であり、彼自身 (‘ayn) 以外の何物でもない (FH 62)。

直観の中で「あなた」の中に鏡として真実在が現れ、「あなた」を映す。この「あなた」は神名にとっては神名を映し出す場であるから、「あなた」を映すとは「神名」を真実在が映すことである。それによって神名は確定されて現れる。しかしこの映し出しは「唯一なる鏡」ではなく「多様な鏡においてさまざまに自己を映し出す」(FH 78) ことである。これが「真実在の内では我々の各部分が互いに現し合う」ことである。その際「我々の各部分は互いを知り尽くし、しかも我々の各部分は互いに区別されている」(FH 82) とは、「諸神名の諸限定」を指す。全体の中に部分があるだけでなく、部分としての「あなた」や「我々」が全体である真実在を内包する。全体にはもちろん「あなた」や「我々」という部分が含まれるのに、その部分が今度は「あなた」や「我々」という部分を持つ全体を含むという。つまり自分自身を含む全体が自分自身の中にある。全体は神名全体、部分は個々の神名と考えてよい。

神名は世界の全存在に対応し、本来、無限である<sup>26</sup>。が、慈愛と峻厳という根源的二傾向、三、四、七個の母型、九九という象徴的数値や主要な元型に神話的思考は神名を集約する (SPK 42; 387n16)。無数の名の全体を九九で代表させるときも、各神名が九八を内包するのではなく、九九それ

ぞれ（各部分）が自己を含む九九すべての名（全体）を含む。どの神名を選んでもそれを通して全神名で神（全体）を、世界の各部分で世界全体を指すこととなるのは、どの部分にも全体が含まれるからである。

従って集合の構成要素が限定された数であっても、部分と全体とが一致し、部分も相互に一致する集合の対称性がまず重要である。これにより、離散無限とは異なる集合論的無限が問われていることがわかる。ここで各部分は内容に差異がないのに区別されるという第一の矛盾と、自己を含む集合という第二の矛盾とが生じる。加えて、象徴的数で示される要素が実際は無数である点も後で論じる。集合の各部分に差異がなく同一性が保たれるなら、部分という個体はいかに成り立つかから検討する。イブン・アラビーは差異化せずに（つまり一性が保たれていながら）区別が生起する第一の矛盾を以下のように説く。

「神名の全体は、それら部分が互いに優先性をもとめて競い合うことからなる序列にもとづく。〔中略〕それぞれ神名はすべて、あなたがある神名により高い序列を優先させるときに、その神名を神名の全体でもって名づけ特徴づけるごとくある。被造界のもので顕現しているものにおいてもこれと同じであり、それに優先性を与えるものすべての対応性が被造界にある。世界のあらゆる部分それぞれが世界の全体である。つまり、あらゆる部分それぞれが、それからなる世界すべてが持つさまざまな区別の如実なありさまを受容している」（FH 153）。

部分集合の構成要素に位置や配列ではなく現勢潜勢、強弱のような関係性の変化が生じるゆえ、部分集合のあいだで区別可能となる。そのとき部分の内容は集合としてすべて互いに対称的でありつつ区別もある。「それに優先性を与えるものすべての対応性が被造界にある」（FH 153）というときの対応性は各部分それぞれが互いに対称的であると考えられよう。あ

る全体集合が包摂する九九の部分集合の関係性が変わり、その九九のうち「永遠」に優先性が与えられ前面に出ると、他の九八は背景に退き潜在化して、この集合の名が「永遠」となる（他のすべてが含まれるのではなく、自己も含まれていることに注意）。別の集合において関係性の変化により「生者」が前面に出ると、この集合は「生者」という名となる。すべての名で中身は関係性を異にして区別され、対称的に同一性を保つ。これが個を個たらしめる根拠であり、神名が関係性の諸実在 (ḥaqā'iq al-nisab) を知らしめるゆえに個が包括性によって世界を把握する能力を有すると理解できようか (FH 153)。

ところで、井筒はこの引用部分を的確に英訳するが、要約では不適切にも「いずれの名もそれぞれ、序列の順位にかかわらず、ある意味では他の名すべてを含む。そして、照応する形で、世界のいずれの部分もそれぞれ、世界の他の部分すべてを含む」(ST 106f) と、原文にない「他の」を不要に補う。この書き換えはこの引用箇所だけに留まらない。この書き換えで部分集合を異にする二集合が問題となり、違いは些細とみえて決定的である。同趣旨の文を訳すときに井筒が「他の」を添加する例を確認しよう。

ひとつ一つの神名は、自分自身の内部に、他のすべての神名を包含している。つまり、各神名は、自分の機能領域のなかに、他の一切の神名を、己れの属性として、取りこんでいるのだ。……従って、どの一つの神名を取ってみても、そこにあらゆる神名の<sup>リアリティ</sup>内実が収約されている。それらの神名が、互いに区別されるのは、ひとえに、前述の『幽微』性というものがあるからだ (IX 85)。

これはイブン＝アラビーのもう一つの主著『マッカ啓示』の一節である (FM 101)。優劣の関係性が潜勢的であり、現実態は優先性の顕現であるため、区別の生起が幽微性 (laṭīfah) という言葉で語られる。問題の「他

のすべての神名」であるが、原文に「他の」は書かれていない。イブン＝アラビーの思想を受け継ぐシャビスターリー『薔薇園』の詩句「全世界は鏡、そのすべての部分も鏡。たった一つの原子にも幾百の太陽の輝き。一雫の水も飛び散れば幾百の全き大海が迸る」へのラーヒージー註釈でも井筒は同一の書き換えをする（LHG 115）。

各神名は事実、それぞれ他のすべての名によって性質づけられている。というのもすべての名は絶対的一性の水準では一である。諸名は属性と関係の第二次的諸特性によってのみ互いに区別される。かくて、あらゆるものはすべて自己の内にすべてのものを含むこととなる。芥の種一粒に事実、世界にあるすべてのものが含まれている。そこに含まれるこれらすべてのものが表面に現れないのはひとえにその限定のゆえである。かくて、神秘家はそれぞれの内にすべてのものを見る（PLD 61）。

この場合も「他のすべての名」というように原文に「他の」にあたる語はないにもかかわらず、井筒訳は「他の」を追加する。そのとき各集合の構成要素は自分以外のすべてを包摂する意味になる。ただ、この引用では「他のすべての名」と言いながら、直後に「あらゆるものはすべて自己の内にすべてのものを含む」という。なお井筒は図形（IX 46）でも自己を含め事態を示す一方、各集合の構成要素が同一であることを表す記号図式も例示する（IX 55ff, 89）。

いずれにしても、ここには二種の集合がある。「自己を含む集合」と、井筒の曖昧とはいえ部分が他の部分を含む集合、「自己を部分集合としない集合」である。「自己を部分集合としない集合」は理解しやすい。例えば芥子粒の集合が芥子粒ではないように、自分が集合に含まれる集合は自分ではない。しかし、神名論では自己を含む集合を問う。一つの名がすべ



ての名を含むので一つの名はそれ自体で集合をなす。名の集合（真実在）は集合の集合、真実在は自己を含む集合、真実在は真実在の要素となる。

自己を含まぬ全集合の集合をイツツ集合と呼ぼう。ある集合（例えばアクバル）が自己を含まぬなら、イツツ集合に属する（自己を含まぬ集合アクバルはイツツ集合に含まれる）。ところで神名は自己を含む集合と規定されるから、イツツ集合に含まれないが、アクバルは自己を含まぬゆえにイツツ集合に含まれる。ということは、自己を含まぬイツツ集合もまた、自己を含まぬゆえに、イツツ集合に含まれることになる。規定していることになる。矛盾である。集合の集合が必然的に持つ矛盾をイブン＝アラビーは時空の措定によって解く。

九九で代表される神名は実際には無数である。ということは、神名の集合は、無限を含む集合である。部分と全体の一致は無限小にも無限大にも進展する。全体のなかにある各部分が外的であるはずの全体を内包し、その内的全体にも全体を内包する部分があり、以下無限。逆に、すべての部分を内包する全体が部分となって、これと同内容を持つ部分の全体もまた部分であり、以下無限。果てなく続く無限が要素であるから、集合の集合が成り立つには、要素（部分集合）は集合そのもの（全体集合）よりもさきに存在していることになる<sup>27</sup>。ここで考えられている無限は人間知性の限定性ゆえか時間空間を前提とする。それゆえか、人は時空を超えた絶対者（集合の集合）を認識できない（FH 55）。

我々の非必然性（imkān）つまり我々が非本来的で限定され不完全であることと、我々がそれを必要とする絶対者の自足性（ḡanā），つまり必然性・非限定性とを、特に時間的な問題として捉えて、時空の超出が絶対者の本来性であることをイブン＝アラビーは次のように論じる（FH 54）。我々がそれを必要とするというのは時空の限定性の発生であり、時空を超えた絶対者自身の自己再帰（ruḡū‘ al-amr kulli-hi ilay-hi）は時空の発生条件、いわゆる初期設定であるが、我々（の限界、認識限界、認識能力）を超える

ので認識できない。再帰をイブン＝アラビーは「絶対者は始まりも終わりもない」とか「絶対者は最初にして最後」とも言う。どういうことか。

時間的な最初も最後も人間にとっては経験不可能であるが、絶対者にはすべての時間進行がある。絶対者は時間を超えるので永遠に終わらない無限も認識する。最初にして最後とは、その両者を包括しているからである。それは我々の限定された観念では「始まりも終わりもない」のと同義。真実在は、限定的な事物事象が無限（gayr mutanāhiyah）に続くことの始まり（時空的限定を前提にする）という意味で「無から存在を開始すること」（iftitāḥ al-wuḡūd ‘an ‘adam）というときの「最初」ではなく、またこの同じ観点から真実在は限定的な事物事象の最後でもない。そもそも、我々は、時空における無限には、それが無限に続くのであるから、認識はその働きの仕組みゆえに及ばない。イブン＝アラビーは存在が無から始まると述べて、時空に限定された経験界、体験の前提に無を指定する。しかし、無と存在を対立的に捉えることは二元論に陥るので回避される。そもそも絶対者の本性においてこの二つは一つであり、それは絶対者自身の自己再帰によって本来性におい一であり、働きにおいて再帰であることが示される。無が無に還ることで存在が生起するという主張がここにある。これは認識が届かない水準を形象化する試みでもある。

### 3 無の無化

部分が「他の部分」を含むという集合の場合、すべてが内在化され、絶対的外部が生起しない。これに対し、「自己を含む集合」の場合、部分の視点に立つたびに、自らの外が意識される。イブン＝アラビーは非顕現の非顕現という言い方で、あらゆる形象化を峻拒する超出を示唆する。つまり非顕現の非顕現、つまり非顕現そのものは決して非顕現にとどまるのではなく、常に既に非顕現の顕現という働きであり続ける。言い換えれば、

顕現や開示や存在と呼ばれる事態は、ただの顕現や開示や存在ではなく、常に既に非顕現が顕現していること、非存在（無）が存在化する事態である。この転換を語らないと、存在の根底に無の働きを見ても、また絶対者の最奥に無を直観しても、無即存在と直結されてしまう<sup>28</sup>。その結果は超越の内在化、超越の包摂であり、全体性の概念的偶像化である。

確かに、アッラーが内在的に働かねば（絶対有が現れねば）、自己認識におけるアッラーの現出もない。その超出はいかに働くのか。無はそのままでは認識を超えるが、自己再帰（否定的自己を否定）し、自己肯定（有）となり、非顕現たる自己を顕現させる。実際、イブン＝アラビーは「限定が再帰する（yargi'u）普遍的事柄」という表現で神の本性が再帰性である意義を語る（FH 52）。普遍者は普遍者に帰す同語反復ではなく、普遍者が普遍者に再帰することで限定が生じ存在界が成立することを含意する。認識を超えたものとして人間の存在領域を超出するという意味で無である無限が、自己限定して認識可能なものになることである。「具体的存在者」の観点からは生や認識という限定が生者や認識者に再帰して自己を自己と限定し、実在の本来性の観点からは実在そのものが自己に再帰して実在そのものとなる。実在自体が自己顕現するものそれ自体によって、そしてそれ自体において、実在は生者や認識者として限定される。この自体性は、本性が再帰して、限定、差異化が生じ、多様な限定のすべてを実在そのものが受容する働きである。そしてこれが超越を内在化させずに矛盾を思考する手立てである。

無限の再帰と鏡の比喩は、いかなる関係にあるのか。形象化する直観は、自らの内なる鏡（自分自身）に自分自身を映す。すると、絶対的なものが統一的同一性という形象として自己の内なる鏡に映し出される。この鏡に映る鏡像は統一されつつも多様に差異化された現実として自己を徴づける形で顕現する。これが体験的意義の諸相を示す多様な名である。統一性をなす経験的意義の諸相としての単位、名は認識の進展により多数化した鏡

に多様な形象として現れる。数多の鏡が反射し合うことで唯一の形象を差異化するように、本来的なものをさまざまに認識させ、多様性が単一の鏡としての自体性に生起する。イブン＝アラビーは認識本来の仕組みを再帰とすることで自己措定の記述を十全に意義づける。指示の再帰、映すことの重ね合わせによって自己は自己を認識する。この認識においてさらに考察を進めると、内部要素が同一であるゆえに映し合いが可能となることがわかる。潜在的に包括される要素は同一とはいえ、不断に反復する映し合い、重ね合わせによって、その都度その都度、内部要素の関係性に違いが生じる。このように無限と有限との関わりにおける自己措定の仕組みが再帰・重ね合わせであると指摘され、また個の独自性が基礎付けられる。

鏡という例えは、鏡（見ることの成り立つ場）・鏡を見る人・見られる（映される）鏡像・見ること・見られることを対立させ別個実体として措定させかねない。鏡像と鏡が一体であることは理解しやすいが、鏡つまり鏡像を見る人は、経験世界では鏡そのものではない。しかし自己の内なる鏡は自分自身である。この直観では直観が鏡となって自らに自己像を映す。つまり、見ること（直観）が見ること（鏡）となって見ること（自ら）に見ること（自己像）を見る（映す）のである。この「重ね合わせ」において形象化作用としての直観が実体化されずに差異化・個別化される。この重畳する自己措定をイブン＝アラビーが示しえたことは非常に重要であろう。

鏡を「見る」は「映る」や「映される」ことでもある。同じように「見る」は「触る」「聞く」「味わう」「嗅ぐ」などの感覚と置き換えることは注意されねばならない<sup>29</sup>。直観される働きの本来性が自己再帰であることは、そしてその形象化作用があらゆる生命の働きのもといであるゆえ、他の働きにも当てはまる。自己再帰によりさまざまな形象へと本来的なものが差異化することは、たとえ再帰する前の原初（これ以上遡れない本来性・本源性）を措定することが理論的には可能でも、現実そのものを越えた水準にある。

そのような原初を、隠れの中の隠れ、非顕現の非顕現（gayb al-guyūb）

とイブン＝アラビーは呼ぶ。非顕現の非顕現は非形象化的形象も叶わないのであるから直観されず、気配を悟ることもできない (FH 55)。そういう表現で無（無限）が述べられる。ここに、存在には認知されない水準で生起し続ける無（無限）の再帰が合わせて読み解かれる必要がある。非顕現の顕現は、あらゆる体験、そしてそこに与えられる事物事象が、実体化されえぬものを実体化されぬままに自己に現すことである。非顕現で超越的な無（無限）は、絶対者がもとより偶像化を峻拒する仕組みとしての働きであるが、絶対者への固執はその非実体性を概念的にすら偶像化しかねない。それゆえ、イブン＝アラビーは概念から漏れ落ち取り残される永遠の余剰を形象化する。

部分が全体と一致するという全体直観は、部分のなかに全体を見出す形で世界全体を見渡す視点、主体性を生む。しかし部分と全体とが絶対無に再帰的に絶えず一致する運動の直観は世界の部分すべてがそれぞれに世界全体を表す直観を概念的に規定させない。ゆえに、概念化に伴う部分即全体の矛盾は回避され、主体性の絶対化も全体性の実体化や概念化も即座に否定される。偶像崇拜を拒否する一神教の神認識は、この矛盾を問いつけること、つまりこの絶対無の働きをつねに自覚し続けることに掛る。

## おわりに

無差異の中における区別の生起の根拠、固有の実在性を各部分が保持しうる根拠を註釈者たちは明示できなかったが、井筒はその機微を指摘しえたことは優れた功績と言える。しかし、井筒は無限を生起させる対称性を取り違えてか、本来、対称的なために無限であるところを、対称性が保持できない表現に置き換え、時空を超えた絶対者を時空の限界内（有限）に捉える。これは、単に自分自身を含まない「他の」すべてという表現における問題にとどまらず、超越という一神教の機微を取り逃がすことになり

かねない決定的な誤謬である。

イブン・アラビーは部分と全体に概念的対立を導入する全体性の思考を偶像崇拜と呼ぶ。存在者全体の俯瞰的一元化は個の無化と引き換えに成り立つよりほかなく、対称性による個的区別の確保と全体把握の同時生起と決定的に異なる。一元化の思考は存在者の概念化・実体化・対象化を回避する名目で部分と全体に無を見るが、神の無意識に絶対無をみてもそれは有中の無、相対無であり、無の存在化を装う偶像化にすぎない。

これに対し、一も多も全体も部分も概念的に偶像化されえぬ働きとして絶対無は、部分、全体、無自身に再帰的に働きかける。こうして神的無意識をも超出した無限の非顕現性によって、存在と意識とを同一と認識する神的視点は無化され、存在者の概念化・実体化も否定される。つまり、全体を認識する視点が無化される。無の自己無化が有の生起を担保する。無の無化を通すことで、有を指す元型（構成要素）は透過され（全体を映し出し）、実体化されない。指示の非実体化は認識の自由を保障し、存在界の絶え間ない変化を固定化しない。

全神名の集まりとしての絶対者（集合の集合）を指定するには、部分集合における先行的時間進行と、全体集合における後行的時間進行という異なる時空を指定する必要がある。無限という性質上、集合の完成はどの時空の水準においても進行している。するとすべての集合の集合は時空の中には存在しないことが分かる。あらゆる集合（神名）を含む集合（真実在）を指定しても、時空の中で集合の集合はいかなる集合も形成（完結）しない。それはあらゆる時空の外にある。時空がこの完結を、その非在性が認識を阻む。時空の中で完結しない集合の集合は存在していないのであるから我々は認識できない。自己（集合）を含む集合の指定は対称性に不可欠としても、包括は超越の内在化になりかねない。しかし、再帰が明らかにする対称性によって、このように集合の集合が時空を超出するという指定として超越が提示さ、内在化は排除される。

## 注

- 1 本稿は主にイブン＝アラビーの著書『叡智の台座 (*Fuṣūṣ al-ḥikam*)』に基づく。本節冒頭の二段落はその基本的な考えの要約であり、それは本稿が検討する認識変容を示す (FH 48ff; 81f)。変容は非本来的概念の除去による (ST 40; 46n2)。彼が神という場合、実体視されえぬ絶対者を示し、彼は神学や形而上学の古典的観念や語彙を書き換える。
- 2 イブン＝アラビーは「存在は光である」という (FH 102)。この場合の存在は概念ではなく実在であり、その自明性(自足性)ゆえ光という。あらゆる存在者 (*mawḡūdāt*) の原理 (*aṣl*) は存在 (*wuḡūd*) それ自体であるという立場をイブン＝アラビーは取る。彼は諸存在者、そして存在そのものの体験を原初性・本来性 (*awwalīyah*) へと引き戻し、自体性・自同性を明るみに出そうとする (FH 214; QŠN 327)。原理 (*aṣl*) は原初性・本源性・本来性を指す。
- 3 世界の全体を俯瞰できる視点が<sup>6</sup>神的全体性で、そのような全体性はすべての名を包摂する統一性である。諸名の区別を超越した全一性にもかろうじて人知は至りえようが、超越そのものという自体性には概念どころか形象化の兆しすらない。「全一性と共にあるものは真実在と共にあり、この場合、諸世界を必要としない〔自足的な〕その本体 (*qāt*) という観点から見た真実在であり、その神性やその形象 (*ṣūrah*) という観点からではない」 (FH 104f)。これはカーシャーニー版の表記を採用した (QŠN 146)。本体が本質とされるとき、絶対者そのもの、その自体性を指す。この絶対的水準は形象化の水準と明瞭に区別される。世界を必要としないという意味での世界の外側は空間的外部ではなく、形象化以前の絶対性、それ自体の本来性・固有性が問われている。それは相対性水準ではなく、時空を超える水準を指し、神性や形象は非実体的現れを指す。
- 4 この文脈での姿、形象は自然本性 (*ṭabī'ah*) であり、本源的・原理的・本来的なもの (*aṣl*) と同定されている点に注意したい (FH 187)。
- 5 省察・観照 (*nazar*) を事象 (*ḥādīṭ*) に集中させてそこにある真実在の徴を観察すべきであるとイブン＝アラビーは言う (FH 53)。非顕現という実在の原初性に関わる徴や言葉 (*kalimah*) は自然本性的。自然本性・徴・言葉は記号・徴標・指示機能ではなく本来的なもの (*aṣl*)。この水準では実在自体からの諸作用 (*ta'īr*) として本来性が与えられる (SPK 139ff)。自然本性・徴・言葉は本来性の開示される認識において認識の主客の相互作用の場を形成する。その作用 (*aṭār*) は絶対者の側からの神的愛 (*al-maḥabbah al-ilāhīyah*) の働きかけを本性とする (FH 183)。井筒は徴を象徴と訳す (ST 480)。すべての徴を超越者 (*'aḥy*) が含む仕方は概念包摂ではない (FH 79)。
- 6 井筒の観点は内と外、神と人を次のように分化する。「我々はあらゆる事物の中に



入り込み、それらのなかで脈打つ神的生命を内側から体験しえない。我々は自己意識とそこで展開する自己顕現という神の働きを内側から体験することによって、自身のなかにも入り込める。……自身を神的自己顕現の一つの形として自覚したもののみがさらに進み、宇宙の各部分に脈打つ神的生命のまさに秘密を探索する状態にある」(ST 39)。この内と外の区分は、心と身の二元論にもつながる。イブン＝アラビーにおける内と外は体験の本来性を非概念的・非実体的に範疇化した単位（神名）であり、その非概念性・非実体性ゆえに空間的な理解は峻拒されている。

- 7 真実在の自體性が関係性（神名）を開示し、関係性が我々の自同性（a'yān）を生起させるが、「我々は、我々の神から慈しまれるさま（ma'lūhīyah）を通して、真実在（haqq）を神となす」（FH 81）というように、相互作用の関係において絶対者が観想されることが特殊相における絶対者の指定である。試みに「我々の神から慈しまれるさま」と訳したものは「我々の崇拜されること」が直訳となろう。特殊相たる人間が崇拜対象となるという意味ではなく、我々特殊相は崇拜対象たる絶対者の顕現であり、我々の内に絶対者を観想するということは、我々特殊相が絶対者の顕現の場となることである。それを絶対者は望むゆえに、我々被造物に慈愛が注がれるといえる（FH 48ff）。井筒はこれを「絶対者に対する我々自身の内的依存性」（ST 40）と意識する。先に述べた神的爱（al-maḥabbah al-ilāhīyah）の働きかけを考え合わせられよう。「我々の神から慈しまれるさま」ではなく「我々の神性」（ulūhīyah）と読む異本を採用するとき、「我々」が絶対者の顕現であり顕現の場である点で意味に違いはないが、「慈しまれる」の受動性は相互作用を示唆し、事態をより精密に提示すると思われるほか、この直後に絶対相（唯一性）の自己指示性を論じる際に「神性」が言及されるので、ここで「神性」は相応しくないであろう。

- 8 名（徴）として開示は真実在を告げ、不可視すら名であるから、直観も名の水準でなされるという実相ゆえ、名より機前たる不可視そのものは非顕現、人には未知である（FH 55）。

- 9 本来性の範疇である神名、恒常形象、自然本性はイブン＝アラビーの別の表現である諸実在の實在（ḥaqīqah al-ḥaqā'iq）と同一と考えられ、根源的なあり方を指す（FH 49）。井筒によれば「諸実在の實在」はロゴスを諸イデアのイデアと説く教父オリゲネスに基づく。同じアレクサンドリアの先達、フィロンのプラトン主義にも類する着想がある（LCL226: 20f）。ここからも先述のように、神名、恒常形象、自然本性と同じ水準にある言葉（kalimah）が日常言語でないと知られる。非本来的性質としての一般概念が概念的思维によって本性的意義に付与されると言えよう。

- 10 神名（al-asmā' al-ilāhīyah）がひいては世界の名（asmā' al-'ālam）である所以がここにある。「世界はさまざまな形において真実在が自己顕現する以外にはない。それらの形の〔本源性である〕恒常形象の存在は真実在なしにはありえない。真実在はこれら〔恒常〕形象の諸実相（ḥaqā'iq）と諸状態に応じて多様化し形を現す」（FH 81）。人の世界認識の体験は、認識の場に意義が与えられることと考えられる。我々が体験

の意義と呼ぶものを、イブン＝アラビーは、概念や言語的意味ではなく、名（徴や形象）と呼ぶ。世界性の水準における意義がさらに溯源されると、絶対性の水準における意義（神名）が現れる（FH 104f）。

- 11 「世界の様々な形象」の現れは世界の名のもといたる神名の現れを基礎とする。言語的概念・言語的意味の水準においてこの経験は何であったかという確定が成立するには、言語化に先立つ体験付与が意義付与として直観されている必要がある。この付与的顕現は、言語の意味指示機能ではない、概念的に分化・確定されてない（言語意味化されていない）状態であり、産出（intāg）と言われる。これは精確には産出の時、結果を生み出すこと、影響を引き起こすことであり、概念によって指示される体験ではなく、体験自体と考えられる（FH 217）。概念的反省により事後的に理解すると、意義として二傾向、知性（‘aql）と自然本性（ṭabī‘ah）に分化されるゆえ、産出は結果（naṭīḡah）とされる。逆に言えば知性と本性の結合にまで溯源された体験内容が、産出へと溯源される。事象に即するなら結果は概念的反省に先立つ。ヒュレーと形相が浸透し合う一なる自同の実体（jawhar）に引き戻されて、自体性と実相そのもの（‘ayn huwīyatihi wa-ḥaqīqatihi）に至る（FH 124f）。ヒュレーにおける二重性（zawḡiyah）も言及される（FH 200）。産出は二分化される前の、あるいは二分化される意義が未だ一つに重なる原意義である。
- 12 「真実在はその自体性として諸世界なしで自足する」（FH 119）。
- 13 全神名の集合の要素である全神名が、それぞれ互いに自己を映し合うのではない。構成要素（神名）の映し合いは第二段階を経ることで第一段階の内的多性が外的に統一性として一つの集合に収まるのではなく、本来的には内的にも全き一であることの仕組みを第三段階で認識して初めて、映し合いが生じる。
- 14 「神名は名付けられるものに他ならず、それ以外の何物でもない」（FH 119）。
- 15 純化の意義を井筒は指摘するが、偶像化された概念の純化は詳論しない（ST 48ff）。本稿は後段それを扱う。純化が二重化なら、その反対である同化が二分化である（FH 70）。
- 16 指示の自己回帰性は、自己の現れを場を限定・特殊化・具象化することである。大いなる秘密（sirr kabīr）としての神の御業、行為（fi‘l）とは、神の自体的定義（al-ḥadd al-dāī）である。本質による本質定義、それ自体性がそれ自身を本性的に限定する業は、「世界の諸形象が自身により現れること、すなわち世界の諸形象が自身の中に現れること」（FH 208）。言い換えると、「実在者は実在者がそこで自己顕現するところのものそれ自体によってしか限定されない」（FH 79）ということである。この限定に関しては次のように言い換えられる。「諸実在（ḥaqā‘iq）が具体的諸存在者を要請することに対応して、具体的諸存在者から普遍的事柄に限定が再帰する（yargī‘u）」（FH 52）。諸実在は普遍的な事柄としての神名であり、この普遍性は概念的普遍性ではなく本性・本来性を指す。
- 17 自体性は、個々の名がその本体（dāt），意義自体を志向する限りで同一性の、志向

が個々の名というそれ自身における個別的意義への指示である限りで差異性の根拠となる（FH 79）。

- 18 非顕現の非顕現（gayb al-ḡuyūb），すなわち「あらゆる非限定のなかの最も非限定なもの」（ankar al-nakirāt）が存在の肯定性への否定性として捉えられる（ST 486）。否定性の極致ゆえに絶対無と井筒は述べる（CRE 49）。無条件性・超越性・絶対性と換言するに留まらず，絶対無が無化する働きであるという動性，自己再帰的否定の仕組みを後で扱う。
- 19 この円環運動の空間化は神を中心とする宇宙生成論的になる（SPK 25）。しかし開示は感覚や思惟に与えられるものの与えられ方を自己の本源とする。その本来的な与件と自己との実体化・対象化を再度導入するかのようになり，絶対相と特殊相を対置する図式は問題である。直観の言語化に対象化が介在せざるをえないゆえ（FH 91f），言葉を費やしても指示する中心は概念的思惟の言葉から漏れる。その周囲を経巡り続ける隔たりも円環運動は示しえよう（FH 73）。円周は開示体験の場，自己に与えられる体験世界，体験する自己そのものを示すいわば月暈と理解したい。
- 20 先に言及した二重化と合わせて考えたい。井筒の参照（ST 78; 86n18）と異なる個所，カーシャニーが数えられてあること（ma'dūd）は一なるものの諸限定・諸階梯とする脈絡で，反復される一なるものが言及され，その欄外注でバーリー・エフェンディも反復が顕現・現出の前提とする（QŠN 79）。自己再帰はそれ自体は一性を多化しない内向的働き（重ね合わせとしての反復）であり，個体の顕現・現出としては知性が加算的な多化を否定できない働きとして，二水準を峻別すべきと思われる。イブン＝アラビーは註釈者たちの用いるのと同根の語（yatakarraru）によって，現出は決して同じものの繰り返しにはならないという（FH 65）。再帰が不断に個別性の根拠となるからである。戻って指示してくる側が能動的，指示される側が受動的である。
- 21 構成要素となる一なるものの集まりという概念から逃れられない水準，不可避免的に加算（tarkīb）を否定できない水準が無際限（ḡayr nihāyah）とされ，これに先立つ水準は「二」であり「三」であると象徴的に示唆される。それは構成要素を持つ一つの集合ではなく，構成要素のない全き実在性，実相（ḥaqīqah）を指す（FH 77f）。この部分で離散無限が文字通り無際限とされることから，井筒は無際限にのみ着目する（ST 78f）。これに対し，コルバンは加算的である無限を「 $1+1+1\cdots$ 」という形式で存在者の多性として，また自己同一化的反復を「 $1\times 1\times 1\cdots$ 」という形式で存在の唯一性として峻別する（PM 27ff）。
- 22 ここでは天人相関，神，天使が言及されるが，アラビア語で神祕的が形而上的という意味にもなるように，形而上的絶対を神話形象と理解して，感覚の本来性を論じる側面に着目する。
- 23 イブン＝アラビーが感覚を知性に対立させず，感覚と知性には根源の開示される把握能力があるとして，知性と概念的考察を対立させることは興味深い。把握は包括性と訳しうるものであるが，包括するとは内包すること，知識を意味する。ここでは，

神祕 (ilāhiyah), つまり形而上的と形容されるように, 人間的に限定された特殊相の理解力でなく絶対相の全包括能力を指す。

- 24 神名の指示機能が概念の指示機能と異なることに加え, 本文の引用で世界の諸形象が世界の諸生命を受容すると言われるときの受容が諸実在の受容に先行することが分かる。イブン＝アラビーの形而上的直観が, 神学や形而上学と異なる理由として, 彼の言う神名を通しての受容と浸透が栄養の受容浸透をも表す点にある。これはただの比喩ではなく, 神祕的指示が概念ではなく神に由来する生命の運動であり, 実相を表すことにも窺える (FH 65)。
- 25 「統合するものは自然本性, いや自然本性の同一性である。自然本性の水準は唯一なる鏡における諸形象, いや多様な鏡においてさまざまに自己を映し出す唯一の形象からなる。こうして, これは観照が拡散されるゆえの混乱に他ならない」 (FH 78)。この言い換えは修辞より, 直観の変容する各水準, 同じ体験の純化である。混乱は無数の鏡が光源から出る閃光を縦横無尽に錯綜する乱反射である。これに続く文で, 自己顕現それ自体によって顕現の場 (恒常形象) が自らを場の限定とすることでしか実在の限定的多様化は生起しないと述べられる。
- 26 無限を表す三つの表現 (asmā' u allāhi lā tatanāhā; ġayr mutanāhin; mā lā yatanāhā) が連続する文章に現れる (FH 65)。ここで無限は神名が無数である (lā yabluġuhā) と述べる部分と同じで加算的な無際限さを現すであろう (FH 48)。しかし重ね合わせによってその意味が全く変わる。
- 27 神が神として人間に認識されるには, 神の中で自己意識 (自分の諸属性つまり諸神名) が生じること, 神が自己のあり方を認識していないとならない。つまり, まず神名がなければ (部分集合がなければ), 神は (神自身によってもひいては人間によっても認識され) ない。
- 28 井筒は次のように言う (IX 73)。アッラーは絶対無分節を指す。まったく区別のない全一性から内的区別のある統一性に移行したばかりの段階の意識地平に絶対的の神名アッラーが現れる。全一性は存在の匂いすらない存在性の絶対的否定 (隠れ) であり, 神のなかに無がある。
- 29 例えば, 「知る」や「生きる」も例示される (FH 52)。

#### 参考文献 (括弧内に略号)

- 『井筒俊彦全集』全一二巻, 慶應義塾大学出版会, 2013-2016。(ローマ数字で巻数を略記)
- Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany, N.Y.: STNY Press, 1989. (SPK)
- Corbin, H. *Le Paradoxe du monothéisme*. L'Herne: Paris, 1981. (PM)
- Ibn al-'Arabī. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Abū al-'Alā 'Afīfī (ed.), al-Qāhirah: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946. (FH)
- . *al-Futūḥāt al-makkiyah*. al-Qāhira, 1911; repr. Bayrūt : Dār Ṣādir, [n.d.], 4 vols. (FM)
- Izutsu, T. "The Philosophy of Zen". *Contemporary Philosophy*, a survey 4. Ed. R. Klibansky, Nuova Italia: Firenze, 1971, pp. 500-522. (PhZ)

- . *The Concept and Reality of Existence*. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies: Tokyo, 1971. (CRE)
- . *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984. (ST)
- . “The Paradox of Light and Darkness in the Garden Mysteries of Shabastari”. *Creation and the Timeless Order of Things*. W. C. Chittick (ed.), White Cloud Press: Ashland, 1994, pp. 38–65. (PLD)
- Lāhīgī, Muḥammad ibn Yaḥyá. *Mafātīḥ al-i ‘gāz fī Šarḥ Gulšan-i rāz*. Kayvān Samī‘ī (ed.), Tih-rān: Maḥmūdī, 1337 [1958]. (LHG)
- Philo. *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Eds. F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929. (LCL226)
- al-Qāšānī, ‘Abd al-Razzāq. *Šarḥ ‘alā Fuṣūṣ al-ḥikam li-Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī wa-bi-aṣfal ṣaḥā’ ifihī ḥall al-mawāḍi‘ al-ḥaḍīya min Šarḥ Bālī Afandī*, al-Qāhiraḥ: Šarikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966. (QŠN)